

# PARA UN CONCEPTO SECULAR DE LO SAGRADO: LA INSTITUCIÓN DE LO SAGRADO COMO TAREA DEMOCRÁTICA

## TOWARD A SECULAR NOTION OF THE SACRED: THE INSTITUTION OF THE SACRED AS A DEMOCRATIC TASK

CARLOS LEMA AÑÓN  
*Universidad Carlos III de Madrid*

Fecha de recepción: 3-3-08  
Fecha de aceptación: 6-3-08

**Resumen:** *El concepto de lo “sagrado” se ha vinculado tradicionalmente con la religión y el mundo de lo sobrenatural. Desde el siglo XIX, especialmente con la obra de Durkheim, las ciencias sociales han utilizado la noción de “sagrado” para la definición y el estudio de la religión como fenómeno social. Sin embargo la noción de lo sagrado ha tenido otros usos que no necesariamente la vinculan con la religión, sino con la definición social de espacios especialmente valiosos. La filosofía, por un lado, y la política democrática por otro, pueden ser vistas como una contribución a la puesta en cuestión de lo sagrado heredado y también como la construcción de lo sagrado en el sentido de la construcción de autolimitaciones respecto de aquello que se instituye como especialmente importante para la vida social. En este artículo se trata de explorar la posibilidad de un concepto no religioso de lo sagrado y su utilidad para el pensamiento y la acción social en un sentido humanista y emancipatorio.*

**Abstract:** *The concept of “sacred” has been traditionally linked to religion and the supernatural world. From XIXth Century, especially after Durkheim’s works, the notion of “sacred” has been used to define and to study religion as a social phenomenon. However, the notion of “sacred” has also had other senses not necessarily linked to religion, but oriented to social definition of highly valuable social spheres. Philosophy and democratic politics can be seen as a contribution to raise questions about the traditionally sacred and also as a contribution to construct limits to preserve these things which are highly valuable to social life. This paper explores the possibility of a non religious concept of the sacred and its potentiality for emancipatory and humanist thinking and action.*



**Palabras clave:** sagrado, democracia, inviolabilidad.

**Keywords:** sacred, democracy, inviolability.

*"Homo homini sacra res"*

Lucio Anneo Séneca

*"Nada es sagrado"*

Raoul Vaneigem

## 1. EL SER HUMANO ES SAGRADO Y NADA ES SAGRADO

El hombre es sagrado para el hombre, pero ¿cómo podría ser el hombre sagrado en un mundo social en el que *nada es sagrado*? Porque en efecto hemos convenido en concebir como un rasgo de la modernidad el haber producido (y el haber sido consecuencia de) procesos de "secularización", uno de cuyos rasgos sería precisamente –a pesar de la ambigüedad del propio concepto de "secularización"– la *desacralización* del mundo<sup>1</sup>. Esta desacralización se puede conceptualizar en los términos de Max Weber como "desencantamiento del mundo"<sup>2</sup> o incluso como "proceso de racionalización", pues precisamente en el ámbito de lo jurídico este proceso de racionalización llega a relacionarlo con la "secularización del derecho"<sup>3</sup>. O se puede percibir, también, en los términos de K. Marx y F. Engels: "La burguesía despojó de su halo de santidad a todo lo que antes se tenía por venerable y digno de piadoso acatamiento [...]. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al final, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Para el concepto de secularización véase G. MARRAMAO, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998; y del mismo autor, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989. Aunque la referencia es inevitable, entrar a discutir la idea de secularización superaría con mucho el ámbito de este trabajo, algo que se hace patente con la lectura de las obras citadas.

<sup>2</sup> M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz Lacambra, Península, Barcelona, 1992, p. 124. En este pasaje Weber sugiere que el proceso de desencantamiento culmina con el rechazo de cualquier tipo de medio mágico o sacramental para la salvación.

<sup>3</sup> M. WEBER, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 603 y ss.

<sup>4</sup> K. MARX y F. ENGELS, *El Manifiesto Comunista*, trad. de W. Roces, Endymion, Madrid, 1987, pp. 28-29.

No obstante lo anterior, lo “sagrado” –vinculado o no al mundo de la religión– aparece con cierta frecuencia como un concepto para la discusión del tratamiento que merecen ciertos asuntos públicos controvertidos. Por ejemplo, las apelaciones a la “sacralidad de la vida humana” se utilizan para intentar iluminar las complejas cuestiones morales o el tratamiento público del principio y el final de la vida: el aborto y la eutanasia<sup>5</sup> (aunque quepa la duda de que en lugar de servir para iluminar sirva para oscurecer). También lo “sagrado” aparece ante la cuestión de qué ocurre cuando terceros ajenos a un grupo religioso representan o utilizan símbolos u objetos de culto especialmente sensibles para los miembros del grupo religioso, así como qué límites –si es que alguno– deberían asumir para tratar lo que los otros suponen “sagrado”. Es en general el caso de la “blasfemia” por parte de “impíos” o “infieles” y la ofensa a los sentimientos religiosos: recuérdense los casos recientes de las caricaturas de Mahoma o de la representación de santos católicos en actitudes explícitamente sexuales<sup>6</sup>. También, y por limitarse a un último ejemplo completamente diferente de los anteriores, en ocasiones se habla de los problemas ecológicos y ecosociales apelando a la “sagrada naturaleza”, como en la poesía romántica, de Hölderlin o, con mayor articulación teórica, en el pensamiento ecológico vinculado a la teología de la liberación<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Véase A. ESER, “Entre la ‘santidad’ y la ‘calidad’ de la vida. Sobre las transformaciones en la protección jurídico-penal de la vida”, *Anuario de Derecho Penal*, 1984, pp. 747-781; y en otro sentido, P. SINGER, *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*, Cátedra, Madrid, 2003.

<sup>6</sup> Sobre este asunto y para el derecho español puede verse I. MINTEGUIA ARREGUI, *Sentimientos religiosos, moral pública y libertad artística en la Constitución española de 1978*, Dykinson, Madrid, 2006, especialmente pp. 210-309. En el código penal español se incluyen los delitos de profanación y escarnio (arts. 524 y 525).

<sup>7</sup> Véase L. BOFF, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 2002, especialmente pp. 149-153. Boff sostiene que para consolidar una nueva civilización ecológica respetuosa de la dignidad violada de la Tierra y basada en una nueva alianza con ella que ponga fin a su explotación ilimitada, es necesario recuperar la dimensión de lo sagrado. Basándose en el clásico de los estudios sobre lo sagrado R. Otto (al que después nos referiremos), entiende que la experiencia de lo sagrado tiene que ver con la experiencia de lo *tremendum* y de lo *fascinosum*, es decir, con la ambivalencia de lo que nos hace estremecer por “su magnitud y por el desbordamiento de nuestra capacidad de soportar su presencia” y al tiempo “nos fascina, nos arrastra como un imán irrefrenable” (p. 151). No sólo la experiencia primitiva del Cosmos y de la naturaleza, sino también su conocimiento articulado por la ciencia deberían permitir, para Boff, la experiencia de lo *tremendum* y lo *fascinosum* ante la naturaleza que fuese la fuente de paz y religación con ella.

Pero las implicaciones filosófico-sociales del concepto de “sagrado” se pueden generalizar aún más que estos casos u otros similares. Las citas de Séneca y Vaneigem<sup>8</sup> que abren esta contribución representan aparentemente dos extremos posibles de la pregunta sobre *qué es lo sagrado*, y por lo tanto dos límites entre los cuales se podrían situar las distintas respuestas a esa pregunta. O bien hay cosas sagradas –que incluso, como el ser humano, están en este mundo– o no hay nada sagrado en absoluto. En el medio, tendríamos innumerables respuestas a la cuestión sobre qué es lo sagrado, si es que hay algo que lo sea, que se podrían situar entre estas dos: entre la negación rotunda y la afirmación de lo sagrado entre nosotros. Las dos citas no sólo delimitan el abanico de respuestas posibles, sino que también abarcan un período de tiempo –20 siglos– que nos habla del alcance temporal y de la perennidad de la pregunta (o de la forma de plantearse el problema). Pero no quiero dar la impresión de que estos dos momentos delimitan temporalmente el problema, ni mucho menos que representen una evolución histórica lineal hacia la negación de lo sagrado. Podemos, respecto a lo primero, remontarnos aún unos siglos atrás hasta por ejemplo la *Antígona* de Sófocles que, desde este punto de vista, opone al mandato de Creonte una serie de *deberes sagrados* hacia los muertos, deberes sagrados que, como es sabido y precisamente por ser sagrados, son concebidos como indisponibles y situados por ello fuera de la posibilidad de cualquier decisión humana al respecto. Con relación a lo segundo, tampoco quiero sugerir con estas dos citas una oposición en esta cuestión entre los antiguos y los modernos, o una evolución histórica que va del antiguo reconocimiento de lo sagrado a su moderna negación. Al contrario, de lo que se trata –a mi juicio– y aunque en principio suene paradójico, es de determinar el sentido de lo sagrado en un mundo secularizado y desde una perspectiva secularizada. Y es que si acudir a Séneca y a Vaneigem pudiera sugerir esta oposición entre lo antiguo y lo moderno, podemos acudir a ejemplos que señalarían precisamente lo contrario, la negación antigua de lo sagrado y su afirmación contemporánea: en el siglo VI AC Ferécides (del que se cuenta que los dioses le enviaron

---

<sup>8</sup> R. Vaneigem es un interesante filósofo belga y en su momento junto con Guy Debord uno de los principales exponentes del situacionismo. Al negar que algo pueda ser sagrado se está dirigiendo fundamentalmente a una defensa radical de la libertad de palabra: nada es sagrado y por consiguiente todo se puede decir (R. VANEIGEM, *Nada es sagrado. Todo se puede decir*, Melusina, Barcelona, 2006): su capacidad para crear eslóganes aprovechables para pensar se puso ya de manifiesto en el mayo parisino de 1968.

la plaga de los piojos para castigar su ateísmo), en el siglo V AC Diágoras de Melos (ateo y escéptico, condenado a muerte por divulgar los misterios eleusinos) o hasta el propio Protágoras (del que se dice que huyó para escapar de una condena por impiedad)<sup>9</sup>. Y en el siglo XX nos podemos referir a las reflexiones de S. Weill sobre la sacralidad del ser humano<sup>10</sup>.

Lo que en cierto modo sí que marcan las dos respuestas opuestas sobre lo sagrado son los límites de la propia filosofía. O, si se quiere, dos caras de la filosofía que representan ambas la tarea o las tareas filosóficas, al menos en términos de la filosofía social. En efecto, la filosofía –y el propio origen de la filosofía como forma radical de pensamiento– puede entenderse como la puesta en cuestión de lo sagrado, de lo dado, de las normas de los antepasados, del pensamiento heterónomo y todo ello sin aceptar ninguna autoridad, por ponerlo en los términos de C. Castoriadis, quien ha señalado precisamente el común origen griego de la política, entendida como puesta en cuestión de la justicia de la ley y de la filosofía, o puesta en cuestión de la verdad heredada<sup>11</sup>. Pero al mismo tiempo, por el otro lado, también es labor de la filosofía –y con ella de la política, para seguir con el paralelismo– la construcción de límites, la autolimitación: construcción y autolimitación, porque una vez que la filosofía ha puesto en cuestión lo sagrado (lo heredado, lo sagrado de los antepasados), tiene que ser consciente de que los límites hay que construirlos, no vienen dados de una vez por todas, y de que poner límites es ponernos límites a nosotros mismos, que es precisamente la labor de la política democrática. En efecto, y por seguir diciéndolo en los términos de Castoriadis, se trata de poner límites a la hubris, al exceso, a la desmesura. Podemos aquí volver al ejemplo de Antígona, pues en la Atenas clásica, en origen, la hubris es un delito que incluye conductas como las de profanación o vejación de un cadáver, por lo que Creonte efectivamente comete hubris al impedir que se entierre a Polinices, el hermano de Antígona. Vistas así las cosas, es labor del filosofar la puesta en cuestión de lo sagrado,

---

<sup>9</sup> El que estos autores en concreto defendieran en realidad estas posturas y sufrieran por ello esas consecuencias –lo que es discutido y discutible en los casos de Ferécides y Protágoras– tiene aquí menos importancia que el hecho de que la tradición se lo haya atribuido, lo que basta para mostrar lo que queremos decir.

<sup>10</sup> S. WEILL, “La persona y lo sagrado”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 43, 2000, pp. 79-103.

<sup>11</sup> C. CASTORIADIS, “La polis griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1995, esp. pp. 113-114.

pero también lo es su re-construcción, en un proceso que vuelve una y otra vez sobre sí mismo.

De este modo, las dos respuestas a la pregunta sobre lo sagrado que proporcionan Séneca y Vaneigem, si en apariencia son contradictorias y extremas, son ambas, al mismo tiempo, plausibles. Creo que en ambas nos podemos ver representados y que podemos encontrar ambas respuestas atractivas. Yo al menos así lo siento: estaría dispuesto a admitir que no hay nada que sea sagrado, pero que al mismo tiempo hay cosas sagradas o, quizá, que deberían ser tratadas como sagradas (y sobre este matiz se volverá). Si esto es así, se trataría entonces de afirmaciones contrarias y contrapuestas, pero no necesariamente incompatibles: más bien serían expresivas de una tensión (e incluso de una contradicción) que late en el núcleo de la filosofía social.

La cuestión es entonces explorar hasta qué punto el concepto de lo *sagrado* es válido para una filosofía que es laica y secular. No pretendo desarrollar ninguna tesis particular con respecto al problema de la “secularización” al que antes hacía referencia, pero sí hay que tratar el problema de si la noción de lo sagrado se puede secularizar. De lo que ya se ha dicho, parece que de alguna manera sí que tenemos marcado el campo de juego: nada es sagrado, es decir, nada es por sí mismo sagrado y parte de nuestra labor es cuestionar lo que nos ha sido dado como sagrado; pero en cambio también es nuestra labor reconstruir lo sagrado, si acaso incluso para concluir que el ser humano es sagrado.

## 2. LO SAGRADO, LO CONSAGRADO, LO SANTO, LO INVOLABLE

La palabra ‘sagrado’ proviene del latín *sacratus*, -a, -um, participio del verbo *sacrare* que significa “consagrar” y que a su vez deriva de *sacer*, -cra, -crum, que en latín significa *sagrado*. El ‘sacrilegio’ es el que comete un ‘sacrilegio’, es decir, una violación o una profanación de lo sagrado, pero en latín el *sacrilegium* es el acto que comete el *sacrilegus*, -a, -um (de *sacer* y *legere*) es decir, el que roba cosas sagradas. En cambio el ‘sacrificio’ proviene de *sacrificare*, que deriva de *sacrificus*, -a, -um, que es quien hace ofrendas sagradas a la divinidad. El uso tradicional de la palabra “sagrado” (y desde luego su origen latino) suele hacer referencia a lo religioso, de forma que al pensar en lo sagrado inmediatamente nos viene a la mente lo relativo a la religión y lo divino. Sin embargo, el entender que lo sagrado no tiene por qué hacer referencia inmediatamente a lo religioso –que es en parte

el propósito de este escrito- viene avalado, de un lado, por el uso común actual de la palabra, que se ha extendido hasta considerar “sagradas” en sentido más o menos metafórico cosas que poco o nada tienen que ver con la religión o lo sobrenatural. Pero además viene avalado por la dualidad entre lo santo y lo sagrado. ‘Santo’ proviene también del latín (*sanctus*, -a, -um), pero en su uso actual la referencia a lo religioso parece más inequívoca que para ‘sagrado’<sup>12</sup>, e incluso en una de sus acepciones lo santo es efectivamente lo que está o se realiza conforme a la religión. Esta dualidad existe en las distintas lenguas romances, así *sagrado* -a (*sacro* -a) / *santo* -a en castellano, portugués y gallego; *sacrat* -ada / *sant* -a en catalán; *sacré* -e / *saint* -e en francés; y *sacro* -a / *santo* -a en italiano. También en inglés se distingue entre la palabra de origen latino *sacred* y la palabra de origen germánico *holy*, pero en cambio no hace la distinción el alemán para el que los dos conceptos se designan como *heilig*.

La idea de lo sagrado de todas formas, incluso en los sentidos actuales del concepto, provienen del mundo premoderno, del temor y la reverencia ante determinados hechos que mantenían unificadas las consciencias en torno a creencias compartidas, por lo que lo sagrado procede del arraigo social<sup>13</sup>. Las distintas religiones han venido codificando y definiendo lo que es sagrado y lo que no lo es, así como el tratamiento que merecen las cosas sagradas, es decir, los ritos debidos a las cosas sagradas. Naturalmente es muy complicado -y en el caso de estas páginas manifiestamente imposible- entrar a considerar siquiera de forma esquemática de qué manera cada una de las distintas religiones codifica lo sagrado y los ritos o tratamientos que merece lo sagrado: esto ha sido objeto de interés privilegiado por parte de la sociología y de la antropología desde sus respectivos nacimientos como ciencias sociales hasta el punto de que la bibliografía sobre el asunto resulta inabarcable, con aportaciones relevantes de clásicos como E. Durkheim, M. Weber, B. Malinowski o M. Eliade, entre otros muchos. Lo que sí se ha he-

<sup>12</sup> Es cierto de todas maneras que se podría hablar de santos o santas de carácter laico, para hacer referencia a personas cuyo comportamiento desde el punto de vista moral merece la aprobación o la admiración equivalente a la que recibe los santos religiosos con respecto a la moral religiosa de que se trate. Creo, sin embargo, que este uso es sólo metafórico, mientras que en cambio es posible construir una sacralidad puramente laica (lo cual no significa ni mucho menos decir que lo sagrado es o sólo puede ser laico). Naturalmente esto es lo que se trata de demostrar aquí.

<sup>13</sup> J. R. CAPELLA, *Entrada en la barbarie*, Trotta, Madrid, 2007, p. 74.



cho común admitir es que –siguiendo en esto a Durkheim– la distinción entre lo sagrado y lo profano es una distinción social universal<sup>14</sup>.

De más interés a nuestros efectos es el hecho de que la codificación de la distinción entre lo sagrado y lo no sagrado también se realice en numerosas ocasiones por instancias en principio no religiosas, particularmente por el derecho. En algunos casos esto puede tener que ver con el hecho de que en una determinada sociedad no exista una distinción clara entre las instancias religiosas y las jurídicas, pero incluso en los casos en que la distinción es explícita, el lenguaje jurídico (y también el político) no renuncia a participar de la definición de lo sagrado. Este hecho lo podemos encontrar en el derecho romano clásico, pero también en la modernidad, por ejemplo en el conocido artículo 17 de la *Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano* que establece que nadie puede ser privado de su propiedad, por tratarse de un derecho “inviolable y sagrado”.

En el caso del derecho romano, la clasificación jurídica de las cosas se acaba por ocupar también de las cosas sagradas, tratándolas como una categoría dentro de las cosas que no pueden ser objeto de apropiación personal, es decir, de las cosas *extra commercium*, por oposición a las cosas patrimoniales (Gai. 2,1). En principio, las cosas *extra commercium* lo son porque pertenecen a los dioses (*res divini iuri*, Gai. 2,3), porque pertenecen al pueblo romano (*res publicae*, como las vías y plazas públicas, o las murallas) o porque están destinadas al uso general (*res communes omnium*, como el mar o el aire)<sup>15</sup>. Entre las cosas que pertenecen a los dioses se hace una distinción entre las cosas consagradas a los dioses celestiales por una *dedicatio*, como templos, objetos de culto, etc. (*res sacrae*) y las que están encomendadas a los dioses de ultratumba, tales como las sepulturas (*res religiosae*). Sin embargo, como las murallas de las ciudades también eran objeto de una ceremonia inaugural, acabaron siendo consideradas como cosas inviolables (*sanctae*), lo que generó una aproximación entre una cosa pública como son las murallas y las cosas sagradas. Esta aproximación fue suficiente para que Justiniano (Inst. 2,1,7) convirtiera la inicial clasificación dual en una clasificación tripartita entre *res sacrae*, *religiosae* et *sanctae*<sup>16</sup>. De esta manera, la distinción justinianeana incluye entre las cosas pertenecientes a los dioses (*res divini iuri*) res-

<sup>14</sup> R. L. STIRRAT, “Sacred Models”, *Man*, New Series, vol. 19, núm. 2, 1984, p. 202. No obstante, destacados antropólogos han puesto en cuestión esta supuesta universalidad, como veremos más adelante.

<sup>15</sup> T. GIMÉNEZ-CANDELA, *Derecho privado romano*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1999, p. 25.

<sup>16</sup> J. A. D’ORS, *Derecho privado romano*, 9ª edición, EUNSA, Pamplona, 1997, p. 131.



pectivamente: *res sacrae* (que han sido consagradas a un dios conforme las observancias de las ceremonias prescritas, entre las que se incluyen los templos, los altares y los objetos destinados al culto), *res religiosae* (confiadas a la protección de las deidades domésticas, entre las que están las sepulturas) y *res sanctae* (puestas bajo el cuidado divino tras una ceremonia inaugural, entre las que se incluyen las puertas y las murallas de las ciudades).

Conviene destacar aún algunas particularidades de la configuración de las cosas sagradas en el derecho romano. Las tumbas y sepulcros (que como hemos visto entran en la categoría de *res religiosae*) al estar confiadas a la protección de ciertas deidades, tienen un carácter especial que se relaciona con la protección de los (cuerpos de los) muertos por ser éstos sagrados (y dignos de protección frente a la profanación). Así, la tumba por sí misma no es sagrada sino hasta que ha albergado un cadáver, pero en ese momento goza de una especial protección mediante distintos recursos pretorios, por ejemplo frente a su violación (que estrictamente resulta una *profanación*). Pero además, peculiarmente no pueden ser objeto de transacciones, aunque sí puedan transmitirse a los herederos. Como veremos, el carácter de *extra commercium* y en general las peculiaridades para su circulación, es un rasgo de lo sagrado de particular importancia sobre el que habremos de volver. La especificidad del carácter sagrado de las sepulturas es relevante también para la interpretación del “*homo sacra res homini*” de Séneca. Según D’Ors, Séneca parece no querer limitarse a decir que la sepultura del esclavo debe ser una *res religiosa* –lo que implicaría la protección de la tumba y un cierto reconocimiento del carácter sagrado de los dioses de aquél– sino que el mismo esclavo es una *res sacra* “y que no debe ser echado a las fieras”<sup>17</sup>: es decir, la novedad en Séneca sería otorgar un cierto carácter sagrado, sea en grado mínimo, *incluso* a los esclavos. Este es un segundo rasgo sobre el que también se habrá que volver: la posibilidad de que la extensión de lo sagrado –en este caso aún no completamente secularizado– sirva para humanizar la vida social.

### 3. LAS CONCEPCIONES CLÁSICAS DE LO SAGRADO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

El concepto de lo “sagrado” se utiliza desde el siglo XIX en el ámbito de las ciencias sociales para intentar definir la religión, sobre todo desde el mo-

<sup>17</sup> Ibid. p. 209.

mento en que la etnología, la antropología y la sociología tratan de encontrar un concepto que sea susceptible de dar cuenta de la experiencia religiosa en diferentes sociedades y culturas. El primer intento antropológico de definir la religión se debe a E. B. Tylor, quien en su libro *Primitive Culture* (1871) considera que la esencia de la creencia religiosa es la idea de “dios”. Aunque para ello Tylor tendía a ver la religión de otras sociedades en términos demasiado dependientes del concepto judeo-cristiano de dios, en realidad era un paso necesario señalar la similitud entre esta creencia y las creencias en seres sobrenaturales halladas en todo el mundo, en un momento en el que estas últimas eran relegadas al mundo de la “superstición” y el “paganismo”, lejos de ser consideradas como religiones<sup>18</sup>.

Pero el referente en las ciencias sociales para el tratamiento de lo sagrado es sin duda E. Durkheim<sup>19</sup>. Este autor considera, frente a visiones como la de Tylor, que definir la religión por referencia a los dioses resulta reduccionista e inadecuado<sup>20</sup>. Durkheim, en su obra más relevante para esta cuestión *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia* (1912), sostiene que la esencia de la creencia religiosa consiste en que evoca un sentimiento misterioso de comunión con el ámbito de lo sagrado. La religión en cada sociedad no es más que “un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas”<sup>21</sup>. Esta visión no representa una radical novedad, pero sí en cambio lo es la idea de que el ámbito de lo sagrado se relaciona con el control por la sociedad y la cultura de la conciencia de los individuos, por lo que el temor a lo sagrado es la expresión de nuestra dependencia de la sociedad<sup>22</sup>. La conceptualización de la religión en

<sup>18</sup> M. HARRIS, *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid, 1991 (5ª edición original), p. 481. Tyler concebía la idea de dios como una derivación del concepto de alma. Además sostenía que la doctrina de las almas estaba presente de una u otra manera en todas las sociedades: dio el nombre de *animismo* a la creencia de que dentro de los cuerpos existe un ser intangible (el alma) que además permite explicar fenómenos enigmáticos.

<sup>19</sup> R. L. STIRRAT, “Sacred Models”, cit., p. 199. Para la evolución del pensamiento sociológico de Durkheim en relación con la religión véase R. RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CSIC-Siglo XXI, Madrid, 1999, pp. 169-216.

<sup>20</sup> E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal, Madrid, 1982, pp. 26-32. Similares argumentos, aunque de forma más incidental, ya los había expuesto en E. DURKHEIM, *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1987.

<sup>21</sup> E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, cit., p. 42.

<sup>22</sup> L. Feuerbach ya había planteado una explicación de la religión en términos antropológicos, en términos humanos. En su obra más destacada *La esencia del cristianismo* (1841) dios es concebido como una creación humana, al haberse proyectado en él una imagen idealizada del

Durkheim se hace en términos puramente imanentistas y se concibe en términos estrictamente sociales: la idea de divinidad, en la medida en que expresa la dependencia de la sociedad, es una forma de culto a la propia sociedad, una sacralización de lo social<sup>23</sup>. A nuestros efectos lo que interesa es en qué

ser humano, por lo que no es que el ser humano sea una creación divina, sino al contrario dios es una creación humana: "La esencia del hombre, a diferencia que la del animal, es no sólo el fundamento de la religión, sino también su objeto. La religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada sino infinita (...). El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia" (L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, trad. J. L. Iglesias, Trotta, Madrid, 2002, pp. 54 y 57; véase también el opúsculo L. FEUERBACH, *La esencia de la religión* [1845], trad. T. Cuadrado, Páginas de Espuma, Madrid, 2005). Feuerbach es uno de los autores que influyeron en K. Marx, quien comparte la idea de la disolución del mundo religioso y su "reducción a su base terrenal". Marx, en cambio, echa en falta ir un paso más allá, y darse cuenta de que la enajenación religiosa sólo se explica "por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma" y que lo que resulta necesario es comprender esta contradicción y resolverla prácticamente. Para Marx, además, la explicación del "hecho religioso" de Feuerbach en términos de la esencia humana no percibe el carácter socio-histórico y práctico de ésta (K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach* [1845, aunque publicado en 1888] en *El manifiesto Comunista. Once tesis sobre Feuerbach*, Alhambra, Madrid, 1992).

<sup>23</sup> Al margen de su calado teórico, Durkheim se implica en las polémicas políticas de su tiempo sobre laicidad, religión y sociedad. Su punto de vista es buscar lo que hay de esencial en lo religioso intentando formularlo en términos laicos, para de alguna manera rescatar lo que de esencial para la vida social han expresado los sistemas religiosos, pero intentando trascenderlos. Para Durkheim las sociedades no pueden ser coherentes si no existe una cierta comunidad moral e intelectual, lo cual hace que las "religiones" cumplan una función importante; pero eso no significa la restauración de las religiones deístas tradicionales, sino que para Durkheim la respuesta está más bien en una religión de tipo humanista caracterizada por el individualismo moral. R. Ramos Torre interpreta que la respuesta a estos interrogantes estaría en el descubrimiento de lo *sagrado* como espacio de comunión social (R. RAMOS TORRE, cit., pp. 191-193) y en la idea de que lo sagrado es una creación de la sociedad tanto como la sociedad una creación de lo sagrado (ibid., p. 211). En palabras de Durkheim, "No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionen su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas" (E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, cit., p. 397). La diferencia con nuestro esfuerzo aquí es que la pretensión no es encontrar un espacio -lo sagrado laico- que cumpla las funciones sociales de lo religioso, sino más bien explorar la pertinencia de un concepto laico de lo sagrado desde un punto de vista filosófico-político, pero en ningún caso una religión laica, ni siquiera en los términos durkheimianos, ya que lo que nos interesa es si hay cosas que debamos reconstruir como sagradas -incluso frente a las prácticas existentes en una sociedad- y no garantizar la cohesión o la estabilidad de una determinada sociedad.

consiste lo sagrado, es decir, ese elemento básico para el hecho religioso: para Durkheim todas las creencias religiosas presentan como característica común el dividir el mundo y todas las cosas según dos categorías opuestas, como son lo *sagrado* y lo *profano*. En este sentido, la esencia del hecho religioso será la relación (de oposición, de ambivalencia) entre lo sagrado y lo profano: “Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras sagrado y profano traducen bastante bien”<sup>24</sup>. Hay que tener en cuenta –para diferenciar bien esta concepción de la anterior, de la de Tylor, por ejemplo– que las cosas sagradas no sólo pueden ser los dioses o espíritus (o las almas del animismo), sino que también lo pueden ser, y es difícil que no lo sean, determinados ritos, así como cualquier objeto inanimado.

La característica definitoria de las cosas sagradas para Durkheim no es su posición de superioridad en jerarquía o dignidad frente a lo profano. Aunque considera que esto es verdad hasta cierto punto, esta consideración oscurece el hecho de que no es algo privativo de lo sagrado (pues la mera jerarquía, por ejemplo entre el súbdito y el rey no trae consigo la sacralidad) y de que por otra parte existen diferentes grados de lo sagrado. Lo característico de esta oposición es la heterogeneidad, el antagonismo, el contraste radical entre lo sagrado y lo profano. Y así, lo característico de las cosas sagradas es que éstas son las que están protegidas y aisladas, mientras que las cosas profanas son aquellas a las que se aplican esas prohibiciones y por tanto han de mantenerse apartadas de las cosas sagradas:

*“La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad [...]. Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostiene, ya sea entre sí, ya sea con las cosas profanas. Por último, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas”<sup>25</sup>.*

<sup>24</sup> E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, cit., p. 33. Por este motivo el budismo es una religión: aunque no tenga dioses, admite la existencia de cosas sagradas.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 36. Durkheim reconoce una ambigüedad o dualidad en las cosas sagradas y es que algunas cosas permanecen apartadas porque representan todo lo que es estimado, mientras que otras deben permanecer apartadas porque son impuras. Aunque unas generen respeto

A pesar de las críticas que ha recibido, sobre todo en el ámbito de la antropología<sup>26</sup>, el concepto de Durkheim sobre lo sagrado no sólo es la referencia clásica y casi ineludible, sino que con algunos matices, resulta todavía fecundo para nuestro análisis. No lo son tanto, en cambio, otras obras posteriores que en el estudio de lo sagrado lo conciben no en los términos inmanentistas de Durkheim (o Feuerbach), sino más bien asumiendo lo sagrado como una manifestación de lo divino. Pero dada su relevancia es ineludible mencionar a autores representantes de esta línea como R. Otto o M. Eliade. Rudolf Otto publicó en 1917 su obra *Das Heilige*<sup>27</sup> en la que intenta una conciliación entre ciencia y religión para abordar el estudio de lo sagrado, a través de un estudio histórico y partiendo de una concepción antropológica que concibe al ser humano como dotado de un espíritu que se relaciona con lo divino y su misterio mediante la intuición religiosa. Aunque Otto disiente de la reducción durkheimiana de lo sagrado a lo social, entiende que el análisis de lo sagrado tiene que partir del *homo religiosus*, ya que lo sagrado ha de explicarse a partir de la experiencia vivida por los seres humanos. La experiencia permite al *homo religiosus* percibir un elemento que se sustrae a la razón y que llega a conocer de forma simbólica y mística: lo “divino”, lo “sagrado” al que Otto propone denominar con la categoría de lo “numinoso”. El hombre religioso accede a lo numinoso por un lado gracias a una facultad de su espíritu que le permite una revelación y también a través de la lectura e interpretación de los signos de lo sagrado que

y otras horror, en realidad tanto unas como otras están fuera de la circulación, lo cual es tanto como decir que son sagradas (ibid. pp. 380 y ss.).

<sup>26</sup> En particular es relevante la crítica del antropólogo británico J. Goody, para quien existen importantes dificultades empíricas para encontrar esa distinción en cada caso concreto, dada la generalidad de la definición de la dicotomía durkheimiana. Goody sostiene además que muchas sociedades no tienen ni siquiera palabras que designen a lo sagrado y a lo profano (como pueden no tenerlas para categorías próximas como “natural” y “sobrenatural”), por lo que la distinción sería más una generalización del pensamiento religioso europeo que una distinción universal como pensaba Durkheim. Goody, sin embargo, considera que demostrar que la dicotomía entre sagrado y profano no sea universal, no supone que por ello se convierta en una herramienta conceptual inútil (J. GOODY, “Religion and Ritual: The Definitional Problem”, *The British Journal of Sociology*, vol. 12, núm. 2, 1961, pp. 142-164, especialmente pp. 149 y ss).

<sup>27</sup> R. OTTO, *Lo santo* [1917], Alianza, Madrid, 1980. Sobre la obra de Otto se puede ver J. RIES, “El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico”, en AA.VV., *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, Trotta, Madrid, 1995, esp. pp. 26-31.

se manifiestan en el mundo. Así, lo sagrado tendría en cierto modo dos facetas: lo sagrado como numinoso y lo sagrado como valor, es decir, por una parte la presencia de lo numinoso, por otra el valor de este descubrimiento para el hombre<sup>28</sup>. Otto se opone a Durkheim en dos aspectos que no podemos aceptar, al menos en nuestra pretensión de explorar la posibilidad de un concepto laico de lo sagrado: que hay un sagrado objetivo (que además se puede conocer) y que además, precisamente por tener esa objetividad, se sitúa fuera de la sociedad y de la creación social. Y es que hasta ahora hemos venido hablando de aquello que los seres humanos consideran como sagrado y a lo que le atribuyen sacralidad; lo que plantea Otto desde el punto de vista conceptual, en cambio, es algo que seguramente han pensado a lo largo de la historia la mayoría de quienes atribuían esa sacralidad: que hay cosas –lo numinoso, en la terminología de Otto– que son objetivamente sagradas.

Precisamente M. Eliade considera que el *homo religiosus* se puede concebir en esos términos, pues lo define como alguien que “cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo pero que se manifiesta en él y por ello lo santifica y lo hace real”<sup>29</sup>. Es decir, el *homo religiosus*, cree que existe lo sagrado objetivamente, que es algo que está fuera de la sociedad, pero que en cambio tiene manifestaciones perceptibles por los seres humanos. La forma en que se manifieste esta creencia tiene carácter histórico –e, indirectamente, la forma en que se manifieste lo sagrado (*hierofanía*)<sup>30</sup>–, y esto es relevante para el historiador de la religión y el antropólogo de lo sagrado, que habrá de distinguir, por ejemplo, al hombre religioso arcaico del adepto a una religión monoteísta. El otro elemento relevante en la formulación de Eliade es la idea de que la distinción entre lo sagrado y lo profano proviene del “terror de la historia” que padece la humanidad, lo cual convierte a lo sagrado y a lo profano en una contraposición entre dos tipos de tiempo: el tiempo profano y el tiempo sagrado. El tiempo profano sería un tiempo de sufrimiento, mientras que el tiempo sagrado sería un intento de negar lo histórico y de volver a los orígenes, al primitivo estado del ser, al mito del eterno retorno<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> J. RIES, *Ibidem*, p. 31.

<sup>29</sup> M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 65.

<sup>30</sup> La “hierofanía” es el concepto que acuña Eliade para referirse a las manifestaciones de lo sagrado.

<sup>31</sup> M. ELIADE, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Alianza, Madrid, 2000.

#### 4. LO SAGRADO NO RELIGIOSO: DIFERENTES SENTIDOS DE LO SAGRADO

Se tiende a pensar que lo sagrado tiene que ver necesariamente con la religión o incluso con lo sobrenatural, pero creo que algunas cosas de las que ya se han dicho invitan a reconsiderar esta idea. Desde luego no es difícil encontrar numerosísimos ejemplos en el lenguaje común de atribuciones más o menos metafóricas de sacralidad a asuntos que nada parecen tener que ver con lo religioso o con lo sobrenatural. Pero también el lenguaje jurídico-político moderno ha utilizado con cierta profusión la noción de sacralidad<sup>32</sup>. A veces se ha hecho para legitimar el poder o una cierta institución y en otras ocasiones como forma de afirmar una pretensión de intangibilidad de una situación dada, tal y como vimos en el ejemplo de la atribución de sacralidad a la propiedad privada por parte del artículo 17 de la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano. De alguna manera los estados modernos desde la Revolución Francesa han tratado de construir una “sacralidad laica” (más o menos independiente de la religiosa) o incluso una “religión civil” en el sentido de Rousseau en el capítulo VIII de libro IV del *Contrato Social*<sup>33</sup>. Con independencia de las relaciones que en cada caso se produzcan entre esta “sacralidad laica estatal” y la sacralidad religiosa (o las sacralidades religiosas), la primera se construye a través de una serie de símbolos, festividades, ritos o relatos que actúan como partes del sistema de legitimación, de adoctrinamiento y de generación de aceptación y obediencia. Y ahí son sagradas cosas tan diferentes como la bandera o el himno, la figura del jefe del estado, un determinado suceso histórico (o una figura histórica) o la “unidad de la patria”.

Tenemos entonces dos cuestiones que resolver. Hay, en primer lugar, que mostrar que es posible desde un punto de vista conceptual hablar de lo sagrado en un sentido no religioso, pero en segundo lugar, se trata de avanzar algo sobre las condiciones en las que la atribución de sacralidad no religiosa sería valiosa y no una forma inaceptable de imponer determinados

---

<sup>32</sup> Es muy conocida la afirmación de C. Schmitt según la cual “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (C. SCHMITT, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía* [1922], Editorial Struhart & Cia, Buenos Aires, 1998, p. 54).

<sup>33</sup> J. J. ROUSSEAU, *El Contrato Social, o principios de derecho político* [1762], Porrúa, México, 1992, pp. 69 y ss.



dogmas (“las sagradas leyes de nuestros antepasados”). Este segundo asunto es importante, ya que no creo que se pueda aceptar que una sacralidad laica habría de ser necesariamente diferente o mejor que una sacralidad religiosa simplemente por el hecho de no ser particularista (es decir, no sólo válida para los que se adhieran a una determinada fe religiosa). Por un lado, porque determinadas sacralidades laicas pueden funcionar a modo tradicional, exactamente de la misma manera –y con ello heredando los mismos problemas– que muchas sacralidades religiosas. Pero además, no se ve por qué, por ejemplo, habría de ser mejor perseguir y reclamar el castigo ejemplar de quien ha ultrajado un icono que representa al jefe del estado, que hacerlo con quien ha caricaturizado al profeta.

Se trata entonces de explorar la posibilidad de una idea laica, no religiosa e incluso profana –si esto último no es un oxímoron– de lo sagrado. Se trata además de que sea no sólo un sagrado no religioso, sino también un “sagrado filosófico” o “sagrado libre” –por recoger la terminología de S. González<sup>34</sup>–, y por lo tanto de una idea “no tradicional” de lo sagrado. Pero “no tradicional” no puede significar simplemente “no religioso”, sino también tendría que ser al menos no dogmático y susceptible de ser aceptado en términos de razones no arbitrarias. Conviene aclarar, por otra parte, que no se trata de negar la pertinencia de lo sagrado religioso, o la conveniencia de un respeto civil por determinadas manifestaciones de lo sagrado religioso –aunque no lo voy a tratar, pues remite al asunto de la libertad religiosa. Parto de la idea de que lo que hay que construir públicamente es una sacralidad laica –aunque, como he dicho, no cualquier sacralidad laica–, y que la sacralidad religiosa que pretenda aportar algo a esta construcción lo deberá hacer en términos laicos.

Las concepciones de los autores clásicos sobre la sacralidad que hemos explorado, son un buen punto de partida para examinar la consistencia conceptual de una sacralidad despojada de rasgos religiosos. Podemos tomar en primer lugar la concepción de Durkheim para ver si en torno a ella es posible individualizar un concepto de lo sagrado laico como opuesto a lo sagrado religioso. En principio, teniendo en cuenta la caracterización que Durkheim hace de la religión, esto parece difícil. Como se ha dicho, para definir el hecho y la creencia religiosa presente en una determinada sociedad este

---

<sup>34</sup> S. GONZÁLEZ NORIEGA, “Lo sagrado en las sociedades secularizadas”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 8, 1993, pp. 132-150.

autor acude precisamente a la división del mundo entre lo sagrado y lo profano: todas las creencias religiosas tendrían como rasgo común y definitorio el operar esta división. Si esto es así, para Durkheim algo es religioso precisamente si establece una división entre sagrado y profano. Pero entonces, aparentemente, la idea de “sagrado no religioso” sería contradictoria, puesto que la atribución de sacralidad presupone una división entre lo sagrado y lo profano (o al menos entre lo sagrado y lo no sagrado), que es precisamente –tal presuposición– el rasgo de lo religioso. Según esto, lo sagrado es, prácticamente por definición, religioso<sup>35</sup>. Con todo, creo que incluso en los términos de Durkheim, la idea de “sagrado no religioso” no resultaría contradictoria si introducimos un importante matiz que completa su caracterización de lo religioso y de la religión. Y es que como también hemos visto, para Durkheim algo es religioso si establece una división entre lo sagrado y lo profano que cumple una *función* de carácter religioso que, en última instancia, consiste en (tratar de) promover la *cohesión* social. Desde este punto de vista, lo sagrado –que es fruto efectivamente de una división que se realiza desde la religión– será religioso si (pero hay que entender que sólo si) lo es desde una perspectiva funcional. Si esto es cierto, es decir, si entendemos la distinción de esta manera, la noción de lo “sagrado no religioso” adquiere legitimidad conceptual, aunque también conduce a reexaminar ciertos objetos tenidos por sagrados desde una nueva perspectiva algo diferente de la que nos esperaríamos desde una idea intuitiva y no elaborada de lo “sagrado no religioso”. En efecto, si lo sagrado es “sagrado religioso” cuando es efectivamente religioso desde un punto de vista funcional, seguramente determinados objetos sagrados que consideramos “no religiosos” o laicos se-

<sup>35</sup> Aquí puede resultar pertinente la distinción entre el punto de vista del participante y el punto de vista del observador. Como ha enfatizado J. Goody en su crítica a Durkheim, la pretensión de éste es que la dicotomía universal entre lo profano y lo sagrado se produce en el marco de referencia del actor, es decir, desde el punto de vista del participante y según sus propios parámetros de distinción (J. GOODY, “Religion and Ritual: The Definitional Problem”, cit., p. 148). Si esto es así, nada impediría que, desde el punto de vista interno, un determinado actor o una determinada comunidad realizase una distinción que incluyese dentro de lo sagrado también un concepto de lo sagrado no religioso. Lo que ocurre es que desde el punto de vista del observador, el propio hecho de que se realizasen estas distinciones –y de darles significado y relevancia práctica– quedaría integrado dentro de la actividad religiosa, con una doble consecuencia: por un lado, el observador externo diría que lo que el actor llama “sagrado no religioso” forma parte en realidad de lo religioso; y por otro el concepto de “sagrado no religioso” sería, en principio, un concepto poco útil para el análisis desde el punto de vista del observador externo.

rían en realidad objetos sagrados religiosos desde esta perspectiva de análisis. Pensemos por ejemplo en la bandera de un estado, que se considera en alguna medida sagrada en cuanto símbolo, que se supone que ha de respetarse e incluso reverenciarse y que hasta su protección simbólica se impone jurídicamente (coactivamente). Cuando así se hace, no se está considerando que la bandera sea sagrada desde un punto de vista religioso<sup>36</sup>. Sin embargo, atendiendo al marco conceptual propuesto, hay que considerar que estamos ante una *sacralidad de tipo religioso*, o que la reverencia exigida en tales circunstancias a una bandera tiene un carácter religioso: la bandera ha sido definida como sagrada (se protege de su profanación, es decir, se delimita frente a lo profano) y con ello se trata de promover una adhesión a la misma que simboliza la adhesión al estado-nación, todo ello con la intención de generar cohesión social (por la vía del culto a la propia sociedad y al *status quo*). Es decir, todos los rasgos que el análisis de Durkheim hace coincidir con lo religioso.

Esto no significa, como pudiera parecer, que dentro de los términos durkheimianos se vuelve a hacer imposible la sacralidad no religiosa, en esta ocasión ya no por un problema conceptual, sino por un motivo empírico: porque en la práctica toda sacralidad acabaría convirtiéndose –aunque fuese posible conceptualmente lo contrario– en una sacralidad religiosa (quizá por medio de la proliferación de las “religiones civiles” rousseaunianas). Pero siendo posible conceptualmente, pienso que también es pensable en la práctica una sacralidad no religiosa aún con las exigencias del marco de análisis de Durkheim. Pero en este caso esa sacralidad que quisiera convertirse en “no religiosa”, tendría que configurarse como una sacralidad no tradicional, como una sacralidad no vinculada con la conservación del estado de cosas y con el culto a la sociedad existente, sino como una sacralidad postradicional que se configurase además como propuesta crítica y hasta como propuesta emancipadora. Aunque me parezca que una sacralidad de este tipo es la única que merecería la pena explorar, hasta aquí no he demostrado que efectivamente esta propuesta sea la deseable. Pero sí en cambio creo haber mostrado que esta vía parece la única susceptible de constituir una sacralidad no religiosa en los términos del marco conceptual analizado y basado en la propuesta de Durkheim.

<sup>36</sup> O al menos no necesariamente, puesto que siempre puede haber una autoridad religiosa que considere una bandera como representante de la “santa cruzada” o cosa por el estilo.



Naturalmente, el marco conceptual de Durkheim no es el único posible. Aquí curiosamente, nos encontramos que la propuesta de Eliade sobre lo sagrado y lo religioso permite construir conceptualmente lo sagrado no religioso de forma mucho más sencilla. Y resulta llamativo porque como se ha visto, Eliade construye lo sagrado y lo religioso en términos no inmanentistas y por referencia última no a la sociedad, sino a lo absoluto y a la divinidad, de las cuales lo sagrado sería la manifestación (hierofanía). La razón de ello es que aunque no cabe duda de que para Eliade existe algo objetivo en lo sagrado (su vinculación con lo absoluto y lo divino), sin embargo para el estudio de lo sagrado y para su identificación lo relevante no es la función que objetivamente (desde el punto de vista del observador) cumpla en la sociedad en relación con el fenómeno religioso, sino que importan decisivamente las creencias con respecto a lo sagrado del sujeto que formula la distinción entre lo sagrado y lo profano. Si el *homo religiosus* de Eliade se caracteriza por creer que existe una realidad absoluta –lo sagrado– que se manifiesta en este mundo, nada impide que otro sujeto –que por este mismo motivo sería no religioso– conciba que algo es sagrado sin creer que está vinculado con lo divino. Este no es, desde luego, el sentido que Eliade le quiere dar al concepto de “sagrado” –y es dudoso que le resultase aceptable esta conclusión– pero dada su concepción del *homo religiosus* sería sin duda posible un punto de vista no religioso sobre lo sagrado, que consistiría simplemente en no vincular la sacralidad con lo divino.

## 5. LAS FUENTES DE LO SAGRADO: SAGRADO EN SENTIDO DESCRIPTIVO Y EN SENTIDO PRESCRIPTIVO

Aquí se plantea un problema que no trataré en detalle pero que sí me interesa apuntar. Dado el marco conceptual basado en Eliade desde el que fundar el concepto de lo sagrado no religioso, se plantea el problema de lo que podíamos llamar la *fente* de lo sagrado o de la sacralidad y las creencias en torno al carácter objetivo o no de tales fuentes<sup>37</sup>. En los términos de

<sup>37</sup> Para la idea de “fuente” de lo sagrado, véase M. T. EVANS, “The Sacred: Differentiating, Clarifying and Expanding Concepts”, *Review of Religious Research*, vol. 45, núm. 1, 2003, pp. 32-47. Evans distingue entre fuentes naturales y sobrenaturales, individuales y colectivas. Combinando estas variables, sostiene que existe un sagrado *personal* (fuente individual y natural), un sagrado *espiritual* (fuente individual y sobrenatural), un sagrado *civil* (fuente colectiva y natural) y un sagrado *religioso* (fuente colectiva y sobrenatural). Atendiendo a esta tipología, aquí estaríamos hablando fundamentalmente del sagrado civil.

Eliade la sacralidad religiosa se remite a algo objetivo, aunque sobrenatural. La sacralidad religiosa por definición supone que el agente que atribuye sacralidad *cree* en esa sacralidad porque *cree* que aquello a lo que atribuye sacralidad participa de una característica –su conexión con lo divino– que es la fuente de esa sacralidad. En esos mismos términos, la sacralidad no religiosa se caracterizaría por que el agente que atribuye sacralidad *no cree* (aunque tampoco necesariamente niega) que aquello a lo que atribuye sacralidad tenga una conexión con la divinidad. Entonces, ¿cuál sería para el agente que atribuye sacralidad no religiosa la fuente de esa sacralidad?

Considero que ante esta pregunta caben dos tipos de respuesta. La primera consistiría en decir que aquello de lo que se dice que es sagrado, lo es por poseer algún tipo de característica que lo hace sagrado (con la única limitación de que esa característica no fuera su vinculación con lo trascendente, ya que entonces estaríamos hablando de lo sagrado religioso). La segunda respuesta consistiría en decir que no es que aquello a lo que atribuimos sacralidad tenga alguna característica propia que lo hace sagrado, sino que consideramos que *debe ser tratado* como se trata a las cosas sagradas, o, si se prefiere, aunque esta fórmula pueda ser equívoca, *como si* fuera sagrado. Podíamos entender que la respuesta del primer tipo sería una respuesta objetivista, ya que supone que lo sagrado tiene alguna característica particular que resulta independiente de las creencias de quien formula su carácter sagrado (y que en este sentido se habría de limitar a la presencia o no de ese rasgo). La segunda respuesta sería entonces de tipo subjetivista. Sin embargo, y sin negar lo anterior, creo que se capta mejor la diferencia entre ambos tipos de respuestas si se considera que las primeras tienen un carácter *descriptivista*, mientras que las segundas tienen un carácter *prescriptivista*, pues no habla de cómo *es* sino de cómo *debe ser tratado* aquello que se califica como sagrado.

Aunque en principio la respuesta prescriptivista me parece más prometedora que la descriptivista, no voy a tratar de ensayar argumentos para decantarme por alguna de ellas. Simplemente avanzaré alguna respuesta a las objeciones más evidentes que se les pueden hacer. Con respecto a las respuestas *descriptivistas*, la principal duda podría suscitarse en torno a cuáles podrían ser las fuentes de la sacralidad. Dado que en esta versión habrían de ser motivos objetivos, es decir, determinada característica que fuese una propiedad de lo sagrado, pero que no puede ser la referencia a lo divino o lo trascendente, puede dudarse de que esto sea factible. Una posible respuesta



es que esa característica de lo sagrado fuera el hecho de que otras personas considerasen algo como sagrado (incluso si lo consideran así por motivos religiosos). Así, se podría plantear si el hecho de que un grupo considere algo como sagrado, ese hecho le confiere si no el estatus de sacralidad al menos cierto estatus moral<sup>38</sup>, además de lo que exija el mero respeto de la libertad religiosa<sup>39</sup>. Pero esta no es la única posible respuesta de este tipo. Existen otras posibilidades, más directas y seguramente más prometedoras que atienden a características del objeto sagrado. Valga como ejemplo una de las fuentes que ha propuesto R. Dworkin (que más abajo se examinará con más detalle): hay cosas que llegan a convertirse en sagradas por su historia, por cómo llegaron a ser lo que son. Ejemplos de ello podrían ser determinadas obras de arte o, en el mundo natural, las especies animales. En ambos casos las consideramos importantes y consideramos en general una desgracia su destrucción o su extinción<sup>40</sup>.

La respuesta que hemos denominado *prescriptivista* pudiera parecer que está basada en una afirmación paradójica y hasta contradictoria: *no hay nada sagrado* por sí mismo aunque hay cosas que *deberían ser* sagradas. Sin embargo, creo que no hay nada de contradictorio en esta idea. Lo único que se dice es que no hay ninguna propiedad natural que haga de una cosa algo sagrado. Al contrario, desde este punto de vista, el sentido en que ha de entenderse la atribución de sacralidad es como un juicio de valor, no como un juicio de hecho relativos a alguna propiedad de la cosa respecto a la que se predica la sacralidad<sup>41</sup>. De ese juicio de valor se podrían derivar imperativos respecto a la cosa sagrada, pues en realidad lo que en el fondo se está reclamando es que la cosa sagrada *sea tratada* de una determinada manera. Lo que se reclama es que sea tratada *como si* fuera sagrada, o más bien, *como se trata* a las cosas sagradas (aunque se dude o incluso se niegue que en realidad haya cosas intrínsecamente sagradas).

<sup>38</sup> Véase E. HARMAN, "Sacred mountains and beloved fetuses: can loving or worshipping something give it moral status?", *Philosophical Studies*, vol. 133, núm.1, 2007, pp. 55-81.

<sup>39</sup> I. MINTEGUIA ARREGUI, I. *Sentimientos religiosos, moral pública y libertad artística en la Constitución española de 1978*, cit.

<sup>40</sup> R. DWORKIN, *El dominio de la vida. Una discusión sobre el aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Ariel, Barcelona, 1994, p. 101.

<sup>41</sup> Esta interpretación de la afirmación sobre la sacralidad está hecha en los términos en que R. M. Hare propone interpretar el lenguaje moral, esto es, en términos prescriptivistas (Cfr. R. M. HARE, *The language of morals*, Clarendon Press, Oxford, 1990, 7ª reimpr.).

Esto no quiere decir que una afirmación sobre sacralidad entendida en sentido prescriptivo tenga que ser necesariamente arbitraria. Por el contrario, se pueden reclamar razones para sustentar una afirmación de este tipo. ¿Qué clase de razones? Esto evidentemente abre toda una gran cuestión, pero no me parece descabellado pensar que se puedan reconvertir en *razones* para defender la sacralidad en sentido prescriptivo algunas de las que la concepción descriptiva, entendía como propiedades de lo sagrado: así, puede ser una razón para defender la sacralidad de algo el cómo ha llegado a ser lo que es, como ocurría con la “sacralidad” de algunas obras de arte o de las especies animales como tales. De este modo, la forma de entender la atribución de la sacralidad sería diferente en uno y otro caso, aunque no necesariamente tendrían que serlo las *fuentes* de sacralidad.

Hay dos particularidades de la versión prescriptivista de la atribución de sacralidad que me gustaría destacar, entre otras cosas, porque en cierto modo cierran algunos de los problemas que se planteaban al principio con las afirmaciones de Séneca y Vaneigem con las que abríamos este texto. Entendidas de esta forma, no habría necesariamente una contradicción entre ambas afirmaciones, puesto que se podrían interpretar como que: *no hay nada que sea (intrínsecamente) sagrado aunque hay algunas cosas que deberían ser tratadas como si lo fueran*. No pretendo sugerir que esto es lo que quisieran decir Séneca o Vaneigem, pues es probable que ambos estuviesen en desacuerdo con esa afirmación. Pero en cambio sí que puede explicar por qué ambas afirmaciones nos parecen plausibles a la vez, tal y como planteábamos en un principio. La segunda cuestión es que, así entendida, se resalta un rasgo importante de la propia expresión *homo homini sacra res*. Nótese que no se dice meramente “*homo sacra res est*”, sino “*homo homini sacra res*”. El ser humano es sagrado *para el ser humano*. No es (sólo) que el ser humano sea sagrado, sino que es además el ser humano el que define o decide qué es lo sagrado. *Homo sacra res est* quizá sería una expresión humanista, pero *homo homini sacra res* lo es doblemente.

## 6. ELEMENTOS PARA LA CARACTERIZACIÓN DE LO SAGRADO SECULAR

Una vez que se ha mostrado que no hay un inconveniente conceptual en trabajar con una idea no religiosa de lo sagrado, parece el momento de perfilar cuáles serían algunas de las características de lo sagrado secular. No pre-



tendo hacer una caracterización completa, sino simplemente señalar algunos rasgos mínimos que se incorporarían, ahora sí, en forma de propuesta sobre los rasgos que creo que debería tener una noción de lo sagrado secular valiosa. Para ello me voy a servir de las aproximaciones de cuatro autores con respecto al concepto de lo sagrado, que reinterpretaré a los fines que pretendo. Se trata de propuestas hechas en distintos contextos, desde diferentes disciplinas y con pretensiones epistemológicas diferentes, por lo que únicamente me servirán de base para mi argumentación sin que la pretensión sea en ningún caso la de hacerlas armonizar. Dos de los autores representan concepciones clásicas de las que ya nos hemos ocupado: E. Durkheim y M. Eliade; los dos restantes son autores contemporáneos que han escrito sobre lo sagrado desde campos muy diferentes: R. Dworkin y M. Godelier. En este punto, pues, ya no se trata de hacer una presentación fiel del pensamiento de estos autores –sobre todo de los dos primeros– ni de seguirlos en su argumentación (lo que además sería imposible, ya que presentan visiones que en muchos puntos son incompatibles). Lo que pretendo es tomar como inspiración algunos de los aspectos de sus caracterizaciones de lo sagrado para reconstruir el concepto e intentar aportar algo más a lo ya dicho aunque sea en forma mucho más tentativa.

### 7.1. Lo sagrado como lo situado aparte: la inviolabilidad

Incluso si no se quiere aceptar la caracterización de Durkheim sobre la religión como sistema de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, por considerar –como se ha visto– que esto obligaría a extender el ámbito de la religión a aspectos de la vida social que habitualmente no son vistos como religiosos (p. e. el culto a la bandera), su noción de lo sagrado, en cambio, parece un punto de partida ineludible. Las cosas sagradas son aquellas cosas que son *puestas aparte*, que son aisladas y protegidas, que son separadas de las cosas profanas.

Nuestro concepto secular de lo sagrado puede sin dificultad recoger esta caracterización de lo sagrado y no sólo incorporarla a la definición de lo sagrado secular, sino también, paralelamente, entender que sirve para definir cómo se debe tratar lo sagrado. Identificamos lo sagrado, pues, determinando qué cosas son las que han sido puestas aparte. Y paralelamente, aquello que hemos definido como sagrado ha de ser puesto aparte, aislado y protegido. Este ponerlo aparte, aislarlo y protegerlo se hace para evitar, como sabemos, que lo sagrado sea *profanado*; la profanación, en este sentido

significaría devolverlo junto a las cosas profanas y mezclarlo con ellas. En realidad contamos con una noción secularizada que traduce bastante bien estas ideas: la noción de *inviolabilidad*. La profanación puede ser entendida como violación de la sacralidad, por lo que la idea de inviolabilidad lo que reclamaría es que lo sagrado no debe ser violado en el sentido de igualado y confundido con las cosas que no son sagradas, es decir, que debe ser mantenido aparte y protegido.

La idea de *inviolabilidad* parece tener efectivamente una connotación secularizada de la que adolecería la idea de *no profanación*. La idea de inviolabilidad, con todo, es utilizada en contextos diferentes y con significados sólo parcialmente coincidentes. Como ya se ha mencionado, es utilizada en el artículo 17 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano para referirse a la propiedad privada como “sagrada e *inviolable*”, pero también se utiliza en el artículo 10.1 de la Constitución española de 1978 para referirse a los “derechos *inviolables*”. Así, no es infrecuente considerar que la inviolabilidad es un rasgo característico de los derechos humanos. E, igualmente, la inviolabilidad –en concreto la inviolabilidad de la persona– ha sido también propuesta como uno de los valores inspiradores y justificadores de los propios derechos humanos<sup>42</sup>.

La noción de inviolabilidad puede tener pues un carácter secular sin problema alguno. No creo en cambio que la inviolabilidad pueda ser caracterizada como (o reducida a) la versión no religiosa de la sacralidad misma. Si esto fuera así, claro está, sería posible que pudiéramos renunciar a la propia noción de sacralidad no religiosa, sustituyéndola sin pérdida por la de inviolabilidad. Sin embargo, considero que más bien podemos entender que la inviolabilidad constituiría un rasgo, una de las características de la sacralidad laica, pero no su equivalente. De aquellas cosas que reclamamos que son sagradas no religiosas, estamos reclamando en primer lugar su inviolabilidad: han de ser puestas aparte y no deben ser tratadas de la misma manera que las cosas que no son sagradas. Particularmente la inviolabilidad lo que reclama es que no deben ser dañadas o destruidas (que sólo es una de las exigencias de lo sagrado). Otro rasgo de la inviolabilidad es que también supone una pretensión que podríamos llamar de segundo orden. En este caso la inviolabilidad lo que reclama es que el estatus como cosa sagrada ha de ser tomado

---

<sup>42</sup> C. S. NINO, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Astrea, Buenos Aires, 1989, pp. 237 y ss.



en serio: no pueden perder su estatus fácilmente, esto es, ser igualada y confundida con las cosas que no son sagradas y por tanto violada. La inviolabilidad reclama, en este sentido, una especial resistencia de las cosas sagradas a perder su estatus como cosas sagradas. Si algo es considerado sagrado, ha de serlo de forma seria y duradera, no meramente coyuntural.

## **7.2. Lo sagrado como lo situado fuera del tiempo: no contingencia y prudencia**

Lo sagrado como lo situado aparte –el concepto durkheimiano de lo sagrado–, nos remite a una caracterización que podríamos llamar topológica. Esta caracterización divide las cosas en dos categorías y las sitúa en consecuencia en uno de dos espacios posibles que son diferentes: el espacio de lo sagrado y el espacio de lo no sagrado o de lo profano. Pero desde otra perspectiva, lo sagrado puede ser entendido no sólo mediante la metáfora de su ubicación en el espacio, sino también por su ubicación en el tiempo. Desde este punto de vista lo sagrado sería no sólo lo situado aparte en el espacio, sino también lo situado aparte en el tiempo. En realidad, la caracterización de la inviolabilidad como –en parte– una resistencia a perder el estatus de sacralidad ya nos remite a la dimensión temporal: lo sagrado es, podríamos decir, por definición, sagrado de forma duradera y no coyuntural. El hecho de que en la práctica pueda en algún caso no ser así, no hace que lo sagrado sea más coyuntural, pues lo que caracterizaría a lo sagrado no sería tanto la permanencia –que se puede ver frustrada– sino la vocación o la pretensión de permanencia. La permanencia, o más bien entonces la vocación de permanencia sería una característica definitoria de lo sagrado: cuando se reclama que algo es sagrado el reclamo incluye la idea de que es algo sumamente importante, de que lo ha sido y de que lo va a seguir siendo, y no de una manera meramente circunstancial. No tiene sentido reclamar que algo sea sagrado sabiendo que, por las razones que sean, pronto dejará de serlo o que pronto dejará de tener sentido reclamar su sacralidad. Un primer elemento de lo sagrado no religioso como situado fuera del tiempo será, pues, la no contingencia.

Una de las características de la concepción de lo sagrado de M. Eliade es –como se ha dicho– vincular la sacralidad con la dimensión temporal, aunque precisamente para situar a lo sagrado fuera del tiempo o, si acaso, en otra dimensión temporal. Si en el caso de Durkheim lo sagrado era concebido como puesto aparte, como situado fuera, ahora lo sagrado también se si-

túa fuera pero no en el espacio sino en el tiempo. En la interpretación de Eliade la contraposición entre lo sagrado y lo profano es una contraposición entre dos tipos diferentes de tiempo, como serían el tiempo sagrado y el tiempo profano. El tiempo profano es el tiempo histórico, por lo que el tiempo sagrado se sitúa como un tiempo fuera de la historia, como el tiempo de lo eterno. Parece claro, sin embargo, que una concepción no religiosa de lo sagrado difícilmente puede acompañarse con una pretensión de eternidad. Particularmente tampoco pretendo que pueda haber algo -lo sagrado- que deberíamos situar fuera y por encima de la historia. Sin embargo, la contraposición entre dos tipos de tiempo se puede interpretar de forma diferente si estamos pensando en el tiempo como, digamos, una dimensión de lo real, o si estamos pensando más bien en el sentido de las concepciones (culturales) del tiempo. Si es el primer caso, la contraposición entre el tiempo profano y el tiempo sagrado se correlaciona con la contraposición entre lo natural y lo sobrenatural, de forma que el tiempo profano remite al tiempo histórico y el tiempo sagrado remite a lo eterno. Desde esta perspectiva, las relaciones entre ambos tipos de tiempo son equivalentes a las relaciones entre lo sagrado y lo profano: también en el tiempo histórico se producen manifestaciones de lo eterno. Son manifestaciones (hierofanías) de lo sagrado, de lo sobrenatural.

Tiene más interés para nuestro propósito, sin embargo, pensar el tiempo en términos de concepciones culturales del tiempo. Una concepción del tiempo es la perspectiva desde la que se percibe el tiempo en una sociedad, el sentido cultural del tiempo, que se inserta a su vez en una concepción del mundo. Desde este punto de vista, la concepción del tiempo característica de la modernidad es el *tiempo de progreso*<sup>43</sup>. La concepción del tiempo centrada en la idea de progreso tiene como característica diferenciada de las concepciones premodernas del tiempo el que dota a la historia de un sentido *profano*, no religioso. El sentido de la historia se concibe y se explica en términos profanos, ya no por ejemplo en los términos escatológicos y religiosos del fin de los tiempos o de la llegada del Mesías. El sentido profano del tiempo de progreso concibe a la historia de la humanidad como un proceso de mejora, de crecimiento, de “modernización” continuo presidido por la Razón y que significa tanto el progreso material como moral de la humanidad. Las concepciones de A. Comte o de H. Spencer, a fuerza de paradigmá-

<sup>43</sup> J. R. CAPELLA, “El tiempo del progreso” en *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid, 1993, p. 14.



ticas, son casi caricaturescas de la idea de progreso, pero la visión del tiempo que hay en ellas es mucho más generalizada de lo que pudiera parecer a simple vista, y en particular para lo que aquí nos interesa, el progreso y la evolución funcionan según mecanismos puramente profanos. El tiempo de progreso, que es un tiempo lineal, se opone a las concepciones circulares o cíclicas del tiempo que tienen un sentido en última instancia sagrado. El tiempo circular se relaciona con los ciclos de la naturaleza y con su continuo morir y renacer: por eso es particularmente importante para las sociedades agrícolas (o preagrícolas, cazadoras y recolectoras). De ahí que la idea del tiempo cíclico sea utilizada por M. Eliade para definir el tiempo de lo sagrado a través del mito del eterno retorno: la irrupción de lo sagrado (que, como sabemos, es en Eliade sobrenatural) en el mundo se produce en la era de los mitos, por lo que es esta irrupción de lo sagrado la que funda el mundo y convierte al tiempo sagrado de los mitos en el tiempo más importante y referente para el tiempo histórico<sup>44</sup>.

La concepción del tiempo vinculada a lo sagrado laico no puede consistir ni en asumir sin mayores matices el tiempo lineal de progreso, que ha venido siendo la principal concepción profana del tiempo, ni en una recuperación de un tiempo sagrado situado fuera de la historia, pues lo sagrado laico no es ni aspira a ser eterno. Pero entonces ¿en qué medida lo sagrado no religioso debería plantear su posición separada en el tiempo? M. Berman ha interpretado la modernidad y, podríamos decir que el tiempo de progreso, como el tiempo en que todo lo que es sólido se desvanece en el aire haciendo uso de la metáfora de Marx y Engels<sup>45</sup>, en el sentido de que en esta experiencia nada es permanente y todo cambia constantemente. Se puede discutir hasta qué punto Berman está describiendo la modernidad o hasta qué punto está describiendo el capitalismo, pero en cualquier caso llama la atención sobre un rasgo esencial del tiempo de progreso, como es su progresiva aceleración, la necesidad de cambio permanente (incluso si en algunos aspectos es un cambio lampedusiano para que todo siga igual), la transformación continua, el crecimiento exponencial. Frente a esto lo sagrado no religioso plantearía la necesidad de situar

<sup>44</sup> M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, cit.

<sup>45</sup> M. BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. Experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1991. El pasaje del que toma título el libro de Berman es el que se ha reproducido en la primera página de este trabajo, aunque en la traducción aquí utilizada se dice que "todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma".

ciertas cosas, aquellas cosas que deben ser tratadas como sagradas, fuera del tiempo en el sentido de fuera del tiempo de progreso. No fuera de la historia, pero sí fuera de la contingencia de lo fugaz de la transformación continua del tiempo del progreso. El tiempo sagrado en la concepción cíclica tiende a vincularse con la permanencia de la tradición. El tiempo sagrado no religioso, en cambio, y en este sentido son muy diferentes, no plantea un vínculo especial con la tradición (aunque tampoco lo rechaza), pues se trata de una sacralidad no tradicional cuya posición ante la tradición es selectiva.

Lo sagrado laico no está en condiciones de suponer una alternativa completa a la principal concepción profana del tiempo, a la concepción del tiempo hegemónica en la modernidad occidental que es el tiempo de progreso. Al contrario, sólo puede suponer irrupciones contrahegemónicas parciales y fragmentarias que señalen la necesidad de poner límites a la contingencia, irrupciones de lo sagrado no religioso en el tiempo de progreso. Pero la necesidad de un nuevo tiempo profano que no sea el hegemónico tiempo de progreso, la necesidad de una nueva concepción del tiempo es manifiesta desde el momento que el tiempo de progreso se ha venido convirtiendo en un tiempo del riesgo, en un tiempo del peligro o incluso en un tiempo antes de la catástrofe o un tiempo de barbarie<sup>46</sup>. Lo es desde el momento en que resulta una evidencia que el progreso tecnológico y material (que tampoco ha sido para todas las personas) no está necesaria y automáticamente acompañado por un “progreso moral”, como querían las ideologías “progresistas” y “desarrollistas” que, en este sentido, han convertido al progreso y al desarrollo en puras ideologías, como falsas representaciones de la realidad. Frente a ello, lo sagrado laico puede reclamar por el momento no sólo la no contingencia sino también la prudencia y la medida, en forma de límites autoimpuestos.

---

<sup>46</sup> Hace poco más de una década U. Beck teorizó la idea de una sociedad del *riesgo* como un rasgo distintivo de la modernidad tardía que hacía necesario una modernidad diferente (U. BECK *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998). Tiempo atrás, H. Jonas ya hablaba sobre la *amenaza de desastre* que estaba ínsita en el ideal de dominio sobre la naturaleza, que se unía con la problematicidad de la idea del progreso (H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994, esp. capítulo 5). J. R. Capella, utilizando profusamente la metáfora de los tiempos en la que en buena medida me apoyo en este punto, habla ya de un “*tiempo de barbarie*” y de la necesidad de oponerle un “*tiempo de resistencia*” (J. R. CAPELLA, *Entrada en la barbarie*, cit., esp. pp. 179 y ss.).



### 7.3. Lo sagrado como valor intrínseco no incremental: la conservación

Uno de los escasos análisis de la categoría de lo sagrado aplicado al mundo de lo moral y lo jurídico es debido a R. Dworkin, que examina y propone una valiosa caracterización de esta noción al hilo de su planteamiento sobre la sacralidad de la vida humana en la discusión sobre el aborto y la eutanasia<sup>47</sup>. El argumento de fondo de Dworkin sobre la aplicación de la noción de sacralidad o santidad de la vida humana a esta discusión es conocido: los debates en torno al aborto y la eutanasia se plantean en buena medida entre concepciones morales diferentes sobre el valor de la vida humana que en última instancia se remiten a convicciones morales muy profundas que en algunos casos se vinculan con concepciones religiosas; pero contrariamente a como en ocasiones se presenta –de buena fe o no– la discusión, el desacuerdo no se deriva de que algunas personas consideren que la vida humana es sagrada mientras que otras lo niegan, sino que la sacralidad o santidad de la vida humana –con esta denominación o con otra diferente– es una referencia común a todas las partes que, sin embargo, entienden esta sacralidad de forma diferente. Se comparta o no esta presentación del problema que hace Dworkin –que de todas formas parece bastante plausible– interesa a nuestros efectos la pregunta que a continuación se hace para intentar aclarar estos problemas, es decir, la pregunta, “¿qué es lo sagrado?”.

Dworkin considera que la pregunta sobre qué es lo sagrado se debe responder en el ámbito de qué es lo que hace valiosas a las cosas. Para hacerlo, plantea una triple distinción respecto al valor de las cosas, entre valor *instrumental*, valor *subjetivo* y valor *intrínseco*. Hay determinadas cosas que tienen un valor que es *instrumental*, porque nos sirven para conseguir fines que son valiosos. Ejemplo de cosas que tienen valor instrumental –pero sólo valor instrumental– sería el dinero, que no vale por sí mismo, sino en cuanto nos permite hacer otras cosas, pero también podrían ser ejemplos de esto las herramientas, o incluso la comida. Hay otras cosas, en cambio, que tienen valor *subjetivo*, en tanto que son valiosas para el sujeto. Sin embargo, que alguien les dé valor, no significa que tengan valor para todo el mundo. Ni siquiera la persona para las que las cosas tienen valor subjetivo está suponiendo que esas cosas tengan o debieran tener valor para todo el mundo. Tomando un ejemplo del autor, si considero valioso para mi ver partidos de

<sup>47</sup> R. DWORKIN, *El dominio de la vida*, cit.



fútbol, eso no significa que considere que quien no disfruta con esta actividad le ocurra algo, o no aprecie algo que debería apreciar. La última categoría, que es la que nos interesa, es la de las cosas que tienen *valor intrínseco*, pues entre estas cosas están las cosas sagradas. A diferencia del valor subjetivo, las cosas que tienen valor intrínseco lo tienen con independencia de lo que las personas quieren. Las cosas con valor intrínseco serían de dos tipos: las que tienen valor incremental y las que no lo tienen, que serían las cosas sagradas o inviolables.

Entre las cosas que tienen valor intrínseco, según la clasificación de Dworkin, están las que tienen valor incremental, en el sentido de que cuanto más se tenga mejor. Un buen ejemplo de este tipo es el saber o el conocimiento: cuanto más mejor. El saber tiene valor intrínseco, porque es independiente de que a alguien, subjetivamente, le interese saber más o no (o incluso, podríamos añadir, alguien que no tenga mayor interés en saber, puede admitir que sin embargo el saber es valioso). Sin embargo, no todas las cosas que tienen valor intrínseco tienen valor incremental. Y aquí está la clave para la caracterización de lo sagrado. Hay cosas que interesa proteger por su valor, pero no necesariamente sería mejor que hubiera más. Por ejemplo, las especies animales, o la vida humana: nos produce rechazo la extinción de una especie, pero no deseamos que se multiplique el número de especies mediante ingeniería genética, o no consideramos que es mejor que haya 10.000 millones de personas a que haya 7.000 millones. Igualmente vale el ejemplo del arte: podemos considerar valiosos los cuadros de una determinada maestra de la pintura y considerar una desgracia que uno de ellos fuera destruido; pero no tiene mucho sentido lamentar que en su vida sólo hubiera pintado, por ejemplo, unas docenas y no varios miles. Pues bien, este tipo de cosas son las sagradas o inviolables: aquellas que tienen valor intrínseco no incremental.

La caracterización que hace Dworkin de lo sagrado es perfectamente coherente con una idea de sacralidad no religiosa y por lo tanto resulta interesante para el punto de vista aquí desarrollado. Si examinamos lo que hemos llamado las “fuentes de lo sagrado” de esta propuesta, vemos que no tienen nada de sobrenatural. En efecto, según Dworkin, hay dos formas en las cuales algo se convierte en sagrado o inviolable. Por asociación o por historia. Por asociación, sería el caso de una bandera, que se asocia a un país o a una causa y que los representa. Por historia o génesis, puede ser el caso del valor de inviolable que adquiere una obra de arte debida a un genio. En ninguno de los dos casos lo sobrenatural tiene papel alguno.



Ahora bien ¿se puede decir que hay cosas que tienen valor intrínseco? O por ser más precisos, ¿es coherente con la posición que se ha mantenido aquí, el admitir que hay cosas que tienen intrínsecamente un valor que las hace inviolables? Mantener que hay cosas que son valiosas intrínsecamente, parecería entrar en contradicción con la idea de sacralidad que hemos defendido. Al menos en cuanto a que parecería que la idea de sacralidad remite a un dato, a una característica del objeto, no dependiente de nuestra voluntad. En particular parecería que esta visión sólo es coherente con una visión descriptivista de la sacralidad y no con una visión prescriptivista. Aunque no hemos hecho depender nuestra argumentación de este punto, parece que la visión prescriptivista de la sacralidad sería más coherente con nuestros postulados, lo que parecería abocarnos a rechazar la presentación de Dworkin. Sin embargo, creo que la misma es aprovechable a nuestros efectos de forma que sea compatible con la noción que hemos defendido. Y creo que merece la pena hacerla compatible en la medida en que es una clasificación útil que aclara algunos aspectos que nos interesan. No definiendo necesariamente que Dworkin comparta este punto de vista, lo que sería de menor importancia, aunque sospecho que a pesar de hablar de valor intrínseco no está tan lejos de lo que aquí definiendo, en la medida en que, por ejemplo, no creo que sostenga que realmente una bandera es intrínsecamente inviolable –independientemente de los seres humanos que la sostienen.

En definitiva, creo que se puede defender la idea de que hay cosas “intrínsecamente valiosas” (y entre ellas las cosas “sagradas” o “inviolables”), siempre que nos movamos en la idea de que *consideramos* a esas cosas como intrínsecamente valiosas, es decir, las consideramos valiosas aunque no nos resulten particularmente de utilidad o nos proporcionaran algún tipo de satisfacción subjetiva. Así, no tendría sentido considerar especialmente valioso –tomando nuevamente ejemplos propuestos por Dworkin– la existencia de cofres de dinero inaccesibles en las profundidades del mar, o estupendos partidos de fútbol de los que no tendremos ni noticia, pero en cambio sí que se puede considerar valioso que se preserve –frente a la contaminación, por ejemplo– extrañas formas de vida submarinas que acaso ni siquiera llegaremos a conocer, o me puede parecer terrible que se destruya un entorno natural que nunca hubiera podido llegar a disfrutar directamente. En estos casos, se trata de cosas que son intrínsecamente valiosas, porque las consideramos valiosas con independencia de que nos resulten útiles o que lleguemos a disfrutarlas, pero lo importante es que son valiosas porque las *consideramos* así y lo hacemos a

pesar de lo anterior. Dworkin, por cierto, concibe que lo que consideramos sagrado llega a serlo mediante una “compleja red de sentimientos e intuiciones”<sup>48</sup>, por lo que concede que hay diferentes grados de lo sagrado, así como que lo sagrado se asienta en convicciones selectivas, que hacen que unas cosas lo sean y otras no, a veces sin razón aparente<sup>49</sup>.

En la medida en que la propuesta de Dworkin es valiosa para nuestra caracterización de lo sagrado no religioso, quiero señalar a dos aspectos que de alguna manera están implícitos en la propuesta. Estos aspectos se derivan la idea de valor *no incremental*, más que de la idea de valor intrínseco, que ya hemos discutido. Me voy a referir a ellos como la cuestión de la *conservación* y el problema de la *cuantificación*. La idea de *conservación* es quizá el rasgo que con menos dificultad podemos rescatar de esta propuesta y se deriva directamente de la idea de la no incrementalidad. Si lo sagrado es lo que tiene valor intrínseco no incremental, entonces en defensa de ese valor debemos estar interesados en conservar las cosas sagradas, pero en cambio no tendremos por qué ver algo positivo en que aumente el número de cosas sagradas<sup>50</sup>. Hay determinadas cosas, las cosas sagradas, que hay que proteger y conservar. Una buena forma de hacerlo parece ser situarlas aparte –en el espacio y en el tiempo– respecto de las cosas que no son sagradas.

El problema de la *cuantificación* es bastante más complejo, aunque cabe plantear la cuestión y apuntar algunas cosas. En los términos de Dworkin,

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> En este punto cabe pensar en algo que sea, en el sentido que lo hemos visto, a la vez sagrado e instrumental o funcional. Esto plantea la posibilidad de que algo llegue a ser sagrado precisamente porque el hecho de que sea sagrado en un determinado contexto representa una “adaptación cultural”. Es el caso de la “vaca sagrada” en la India, según la teoría de Marvin Harris, de carácter materialista cultural (que de todas formas provocó un enorme debate en el seno de la antropología). Véase M. HARRIS, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza, Madrid, 1998.

<sup>50</sup> Hay que notar que esto no es lo mismo que estar interesados en que las cosas sagradas sean pocas, ni en que la categoría de cosas sagradas sea restringida. Con respecto a que sean pocas lo que importa es que se conserven, sean las que sean, incluso si son muchas. Con respecto a que la categoría de cosas sagradas sea restringida, hay que tener en cuenta que la noción de valor no incremental sirve para definir qué tipo de valor tienen las cosas que son sagradas, pero que no es un criterio para definir qué cosas son o no sagradas. La idea de la no incrementalidad no está comprometida con la idea de que las cosas que pasan a ser sagradas sean pocas (quizá ante la idea de que cuantas menos sean más sagradas serían o será más fácil protegerlas), sino que sólo se preocupa por qué tipo de valor tienen las cosas que son sagradas.

para lo valioso intrínsecamente pero no incrementalmente (lo sagrado o inviolable), no tiene sentido desear incrementos, pero en cambio hay que lamentar las pérdidas. El punto de vista es marcadamente antiutilitarista: aunque las cosas sagradas son valiosas, no tiene sentido maximizar ese valor desde un punto de vista numérico, aumentando el número de cosas sagradas. Ahora bien, ¿qué ocurre, no con el aumento, sino con la disminución o la pérdida de las cosas sagradas? ¿Tampoco aquí cuenta lo numérico? Y si cuenta, ¿de qué manera? ¿Toda pérdida de algo valioso-sagrado cuenta lo mismo, es decir, significa una pérdida del mismo tipo? Y suponiendo que no valga lo mismo –al fin y al cabo Dworkin admite que hay diferentes grados de sacralidad– ¿es posible establecer algún tipo de peso, correlación o, en definitiva, conmensurabilidad del valor de las cosas sagradas? No resulta difícil afirmar la inconmensurabilidad entre cosas valiosas-sagradas de distinta clase, si por inconmensurabilidad se entiende que carece de sentido pretender cuantificar estrictamente su valor en el ámbito de elecciones o negociaciones maximizadoras del valor (por lo que sería irresoluble cualquier operación o cualquier debate de este tipo, como por ejemplo, si en caso de tener que optar deberíamos salvar de la desaparición una especie animal o un lugar considerado patrimonio cultural de la humanidad). Ahora bien, cuando las cosas valiosas-sagradas son de la misma clase, es difícil sustraerse a la aritmética de la maximización o, dicho de forma más precisa, de la minimización de la pérdida de las cosas valiosas (de la maximización de la conservación, si se prefiere). Pensemos en el valor de la vida o de la dignidad de los seres humanos. Aquí es común citar el pasaje de Kant en el que el valor de la dignidad humana no admite precio, equivalencia o negociación: “Por tanto, el respeto que tengo por otros o que otro puede exigirme es el reconocimiento de una dignidad en otros hombres, es decir, el reconocimiento de un valor que carece de precio, de equivalente por el que el objeto valorado pudiera intercambiarse”<sup>51</sup>. Si lo mismo dijéramos del valor de la vida humana (el asunto del que, recordemos, parte Dworkin para su teorización sobre lo sagrado), entonces el valor de la pérdida de una vida humana, estrictamente no puede ser comparado con nada, ni siquiera con la pérdida de varias vidas humanas (ya que, como se sabe, varios infinitos no son mayores que uno). Esta conclusión, sin embargo, al margen de que parece llamativa

<sup>51</sup> I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1999, p. 335.

para el sentido común moral, ha sido muy debatida<sup>52</sup>, aunque no es posible desarrollar aquí esa discusión.

Aun con todo lo complejo que resultan ser los problemas numéricos que plantea la no incrementalidad, la perspectiva de Dworkin resulta enriquecedora para nuestro enfoque. Por un lado, por cuanto ayuda a delimitar conceptualmente lo sagrado y su valor. Por otro, por cuanto permite complementar nuestros rasgos, añadiendo la idea de la *conservación*. El rasgo de la no *cuantificación* aún exige un tratamiento posterior, pero en todo caso apunta a una dirección que vamos a retomar de inmediato: sea lo sagrado cuantificable o no, lo cierto es que parece exigible que –por retomar la conocida cita de Kant– *no tenga precio*.

#### 7.4. Lo sagrado como lo no intercambiable: desmercantilización y resistencia

Lo sagrado secular no puede pretender una sacralidad *sub specie aeternitatis* sino, como hemos visto, una sacralidad en la historia, lo que quiere decir que en diferentes momentos históricos habría que poner el acento en la sacralidad de distintas formas. Por eso en nuestros tiempos la sacralidad secular, en la medida en que se afirma que las cosas sagradas no tienen precio, habrá de

<sup>52</sup> La cuestión sobre la moralidad y los números y en concreto sobre si cuando hay que tomar una decisión forzada sobre salvar vidas en peligro hay que optar o no por salvar el mayor número de vidas originó un debate bastante largo iniciado por J. TAUREK, "Should the Numbers Count?", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 6, núm. 4, 1977, pp. 293-316, contestado por D. PARFIT, "Innumerate Ethics", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 7, núm. 4, 1977, pp. 285-301. La tesis de Taurek es que en ausencia de otras razones especiales, no habría que optar por salvar al grupo mayor incluso antes que a una persona individual, sino que la opción preferible sería echarlo a suertes. Sólo esta opción representaría un procedimiento en el que se tuviera en cuenta la pérdida potencial que es igual para cada persona, lo que supondría expresar una consideración igual por todas las personas implicadas. Las aportaciones que han terciado en el debate son numerosas, pero entre las destacadas, F. KAMM, "Equal Treatment and Equal Number", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, núm. 2, 1985, pp. 177-194; J. T. SANDERS, "Why the Numbers Sometimes Count", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 17, núm. 1, 1988, pp. 3-14; T. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, cap. 5-9; J. RAZ, "Numbers, With and Without Contractualism", *Ratio*, núm. 16, 2003, pp. 346-67; N. HSIEH, A. STRUDLER y D. WASSERMAN, "The Numbers Problem", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 34, núm. 4, 2006, pp. 352-372. Es también relevante E. GARZÓN VALDÉS, "¿Cuál es la relevancia moral del concepto de dignidad humana?", manuscrito, 2006, presentado en un Seminario en el Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas" y que me llamó la atención sobre el debate

ser al menos la afirmación de resistencia frente a la colonización por parte del mercado capitalista de todos los aspectos de la sociedad y la naturaleza. Curiosamente para ello podemos remontarnos al pasado y a un rasgo de las cosas sagradas que ya sabemos que fue destacado en el derecho romano, como es el hecho de que éstas son *extra commercium*<sup>53</sup>. Pero este hecho que tan claramente supieron ver los juristas romanos, es posible que obedezca a un rasgo más profundo de las cosas sagradas, tal y como se puede percibir en la investigación que el antropólogo M. Godelier ha realizado sobre el don en la constitución de las relaciones sociales, en la senda ya clásica iniciada por M. Mauss<sup>54</sup>.

Para M. Mauss el don constituye un elemento esencial para la creación y el fortalecimiento de los vínculos sociales, a través de la compleja red de obligaciones recíprocas que se generan por medio de éste. En particular, el don se explica a través de la existencia de tres obligaciones, la de donar, la de aceptar lo donado y la de devolver lo que se ha donado (o una cosa mejor), que adquieren un carácter universal, lo que las convierte en un elemento central de la socialidad. Mauss entiende que el mecanismo del don y el contradon está inserto en la psique humana, de forma que se cambian cosas no por lo que valgan sino en la medida en que mediante este intercambio se genera alianza, solidaridad y vínculo, se genera socialidad en definitiva. Godelier parte para

---

<sup>53</sup> Vid. Supra, apartado 2.

<sup>54</sup> M. GODELIER, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, 1998. El clásico trabajo de M. MAUSS es *Essai sur le don* (1924), publicado en "L'Année Sociologique" (en Internet se puede consultar el texto en [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/2\\_essai\\_sur\\_le\\_don/essai\\_sur\\_le\\_don.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.html), o en forma de libro en la edición en inglés *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*, London, Routledge, 2002). Con respecto a la noción de lo sagrado, en castellano se ha publicado el volumen M. MAUSS, *Lo sagrado y lo profano*, Barral, Barcelona, 1970, que aparece como el primer tomo de una recopilación de las obras de este autor que no tuvo continuación. El título, no obstante es plena responsabilidad del editor y aunque está consagrado al estudio del fenómeno religioso, no se llega a abordar directamente la noción de lo sagrado y cuando se hace en buena medida se permanece en la línea de Durkheim, de quien por cierto Mauss era sobrino y discípulo. Así, en el texto "Introducción al análisis de algunos fenómenos religiosos" (1906) en coautoría con H. HUBERT, entiende lo sagrado en principio como lo separado y lo prohibido, aunque continúa diciendo que "Sosteníamos, asimismo, que las cosas sagradas son cosas sociales. Ahora vamos más lejos, si cabe. A nuestro juicio, se entiende por sagrado todo lo que cualifica a la sociedad a juicio del grupo y de sus miembros. Si los dioses, cada uno a su hora, salen del templo y se hacen profanos, en cambio, vemos que lo relativo a la propia sociedad humana -la patria, la propiedad, el trabajo, la persona humana...-, entra en el templo progresivamente" (p. 70). El texto en su mayor parte estudia el sacrificio, que viene definido como "el medio para que el profano pueda comunicarse con lo sagrado a través de una víctima" (p. 70).

su análisis de la aportación de Mauss sobre el don y en especial de la misma pregunta que se había hecho este autor, es decir, sobre la fuerza que tenían los objetos donados que hacía obligatorio devolverlos. Pero Godelier recupera dos aspectos que había mencionado Mauss pero que no desarrolló y que fueron olvidados por las interpretaciones posteriores: que también se dona a los dioses (o a los hombres que representan a los dioses); y que no todas las riquezas se intercambian. Este es un punto central, puesto que acaba identificando las cosas sagradas con *aquellas que no se pueden donar*.

Efectivamente, Godelier advierte que siendo cierto que el don genera vínculos sociales, en cambio “no puede haber sociedad, no puede haber identidad, que atraviesen el tiempo y sirvan de base tanto a los individuos como a los grupos que componen una sociedad, si no hay puntos fijos, o realidades sustraídas (provisional pero duraderamente) a los intercambios de dones o a los intercambios mercantiles”<sup>55</sup>. Efectivamente, en las actividades humanas, de cualquier tipo, ha de haber alguna cosa “que precede al intercambio y en la que éste puede arraigarse”<sup>56</sup>. Al haber dejado fuera de su análisis las cosas sagradas (habiendo dado por hecho que eran inalienables), Mauss habría dado la impresión sin quererlo de que el intercambio era la esencia de la vida social (además bajo la fórmula de intercambio de mujeres, de bienes y de palabras). Pero, advierte Godelier:

*“los intercambios, sean cuales fueren, no agotan el funcionamiento de una sociedad, no bastan para explicar la totalidad de lo social. Junto a las ‘cosas’, junto a los bienes, servicios y personas que se intercambian, se encuentra todo lo que no se dona y no se vende, y que es igualmente objeto de instituciones y de prácticas específicas que constituyen un componente irreductible de la sociedad como totalidad, contribuyendo igualmente a explicar su funcionamiento como un todo”*<sup>57</sup>.

Sin embargo, la religión no es para Godelier la explicación de los límites que los individuos o los grupos se imponen para no separarse de ciertas cosas, ni son tampoco razones “morales”: “lo que hace la religión no es imponer un carácter inalienable a las cosas comunes, sino imponer un carácter sagrado a la prohibición de alienarlas”<sup>58</sup>. Partiendo del análisis del don, Godelier acaba desplazando el análisis desde las cosas que se donan hasta las cosas que se guardan. Aquí se desvela con ello cómo el dinero, el inter-

<sup>55</sup> M. GODELIER, *El enigma del don*, cit., p. 20.

<sup>56</sup> Ibid., p. 59.

<sup>57</sup> Ibid., p. 104.

<sup>58</sup> Ibid., p. 71.



cambio mercantil, parece amenazar la práctica tanto del don, como entrar en el dominio de lo sagrado, para profanarlo y destruirlo. Frente al intercambio de mercado mediado por el dinero, tanto el don como las cosas que ni siquiera son alienables (las cosas sagradas) representan formas de socialidad que refuerzan respectivamente los vínculos y el arraigo. El propio don es, por un lado, una forma de creación de vínculo social por medio de un intercambio que no es mercantil, sino que es una forma de reciprocidad<sup>59</sup>.

Lo sagrado laico, entonces, debe ser conscientemente aquello que no es intercambiable, que no es objeto de intercambio mercantil, que no es alienable y que no se puede comprar o vender. En los tiempos en los que el mercado tiene una tendencia expansiva a colonizar todo el mundo social, la reivindicación de lo sagrado debe convertirse en la reivindicación de que la propia existencia de los vínculos sociales y de la sociedad misma depende de la existencia de ámbitos que no han de ser profanados por el dinero. La reclamación de lo sagrado – pero también del don– significa también hacerse conscientes de que la sociedad de mercado, toda ella sometida a la forma de intercambio mercantil resulta autodestructiva, al destruir también aquello en lo que se arraiga la sociedad y con ello la propia posibilidad del intercambio. La reclamación de lo sagrado es entonces una reclamación de desmercantilización, frente a la visión distópica que cree que todo es apropiable y que la vida social puede reducirse al mercado.

## 7. CONCLUSIÓN

Los rasgos, tentativos, de una propuesta para concebir lo sagrado no religioso están ya definidos. Lo sagrado no religioso, si quiere ser utilizable y valioso para el pensar y el hacer en sentido emancipador, es decir, no para crear nuevas religiones laicas que cohesionen en torno a lo ya dado y que se conviertan entonces en ideologías de aceptación y de sumisión, tendría que

---

<sup>59</sup> De acuerdo con K. Polanyi, y en una división que ya es clásica en la antropología, la reciprocidad es una de las formas fundamentales de intercambio, junto con la redistribución y el mercado (K. POLANYI, *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, 1994, esp. pp. 109 y ss.). Aunque el don es una forma típica de la reciprocidad, ésta no queda agotada por aquél.

Para Godelier, la fuerza que obliga a devolver los dones es el hecho de que la cosa no resulta alienada cuando se dona, sino que “la cosa donada sigue formando parte de las realidades que conforman la identidad, el ser, la esencia inalienable de un grupo humano, de una persona moral. Podríamos decir que se trata de un “bien” común del que puede cederse el uso, pero nunca la propiedad” (Ibid., p. 70).

moverse en torno a las nociones de inviolabilidad, de no contingencia y prudencia, de conservación de lo que tienen valor intrínseco pero no incremental, de desmercantilización y de resistencia a la colonización total de la vida social por el mercado. El concepto de lo sagrado laico podrá servir para el pensamiento y la acción emancipadora reclamando que hay cosas que deben ser tratadas como sagradas, es decir como inviolables, como dignas de conservarse, como no cuantificables, como no intercambiabiles.

Se me ocurren dos objeciones de fondo que se podría hacer a este planteamiento, no ya a sus resultados concretos, sino a la propia tentativa, que son tacharla de *confusa* o de *superflua*. Con respecto a lo primero, podría objetarse la oportunidad de la utilización de un concepto como el de lo *sagrado*, que debido a sus connotaciones religiosas puede resultar confuso. Creo haber mostrado que no existen inconvenientes conceptuales en utilizar esta noción en un sentido no religioso y que este uso es, además, relativamente frecuente. No veo por qué deberíamos evitar una noción que, una vez despojada de sus rasgos religiosos puede ser, además, de interés para expresar valores y aspiraciones relevantes. Con ello entramos en la posible objeción de su superfluidad. Se podría objetar que resulta una noción superflua y redundante pues tendríamos en nuestro vocabulario filosófico, político y social otras nociones que ya recogerían lo esencial de lo que hemos llamado aquí sagrado. Estoy convencido de que no es así, aunque desarrollar por completo esta justificación nos llevaría demasiado lejos. Es claro que la noción de lo sagrado se relaciona, por ejemplo, con la idea de dignidad humana, pero ésta no la agota, particularmente porque la sacralidad laica puede sin contradicción extenderse a la naturaleza –o selectivamente a ciertos aspectos de ésta– sin considerarla sólo desde un punto de vista instrumental; o puede también extenderse a ciertas creaciones humanas.

La institución de lo sagrado no religioso es una tarea democrática pero también entonces un campo de lucha social, por cuanto lo sagrado no viene definido de antemano y por cuanto lo sagrado, incluso en su forma no explícitamente religiosa, siempre puede ser susceptible de derivar en formas de cohesión conformista en torno a lo dado.

CARLOS LEMA AÑÓN

*Instituto Derechos Humanos Bartolomé de las Casas*

*Universidad Carlos III de Madrid*

*c/Madrid, 126*

*Getafe 28903 Madrid*

*e-mail: carlos.lemma@uc3m.es*